

Ciencia, filosofía y naturaleza en el último Merleau-Ponty

Andrea Vidal

En el presente trabajo señalaremos, en la obra merleau-pontiana, la identificación de ciertos mitos acerca de la ciencia y de la filosofía, por un lado; y por otro, daremos cuenta del reconocimiento de que aunque ambas esferas del pensamiento atraviesen una fuerte crisis en el análisis de Merleau-Ponty, de dicha crisis pueden salir, paradójicamente, juntas. Veremos su posición respecto de ambas cosas, los mitos y la crisis, en el marco de la búsqueda de una nueva ontología en los trabajos pertenecientes al último período de este autor. Para ello, recurriremos aquí a sus últimas consideraciones sobre la noción de la naturaleza y, específicamente, a la influencia de A. N. Whitehead en ellas.

Los mitos de la ciencia y la filosofía

En “*Le philosophe et la sociologie*”, publicado en *Signes* (2001, pp. 159-183), Merleau-Ponty sostiene que hay dos mitos, uno respecto de la ciencia y otro respecto de la filosofía, que son oscurantistas e impiden salir de la crisis en la que ambas disciplinas se hallan.

Por un lado, el mito de la filosofía. En este mito, la filosofía es presentada como filosofía positiva: una afirmación, no una interrogación. Es la filosofía una afirmación autoritaria además: la de la autonomía absoluta del espíritu (2001, p. 160). La filosofía positiva mítica consiste en un cuerpo de saberes, doctrinas, por el cual se asegura a un espíritu separado el goce de sí mismo y de sus ideas. Es una filosofía cerrada, universalista, cuyas ideas representan el mundo (un mundo también él cerrado, el “Gran Objeto”), que es lo otro del Espíritu (el “Gran Espectador”). Es el mito del idealismo.

Por otro lado, el mito del saber científico. Según este mito, el científico se ocupa de registrar los hechos, las cosas de las que el mundo está compuesto. Su saber se enfrenta (desde afuera) a un universo cerrado de hechos e inserta en ellos ideas que inventa, constructos, para interpretar esos hechos (2001, p. 160). Es el pensamiento objetivo o el “cientismo”.

Estos dos mitos son, para Merleau-Ponty, a la vez “antagonistas y cómplices” de las consecuencias oscurantistas que se derivan de la separación entre corpus de hechos o cosas y corpus de ideas. Merleau-Ponty combate esta separación (que se remonta al dualismo mente/cuerpo, espíritu/materia, sujeto/objeto) perjudicial tanto a la filosofía como al desarrollo de la ciencia (2001, p. 165). Sostener esta separación, esta bifurcación, es sostener que las dos perspectivas (filosófica y científica) sólo alcanzarán la certeza cuando se ignoren entre sí. De allí la gran resistencia hacia las investigaciones “mixtas”, cuando en realidad, tanto el científico como el filósofo piensan su experiencia y su mundo: ambas partes de esta experiencia que comienza con nuestra primera percepción.

Según Merleau-Ponty, “bajo el nombre colectivo de ciencia no hay otra cosa que una organización sistemática, un ejercicio metódico (...) de esta misma experiencia” (2001, p. 165). Es verdad que para este autor el pensamiento científico es de sobrevuelo, objetivo, operacional, manipulador, esquemático. Pero está orientado “hacia la misma verdad cuya exigencia es establecida en nosotros por nuestras primeras experiencias” (2001, p. 165), y tal orientación constituye ese conjunto diferenciado de medios de percibir, imaginar y vivir en los cuales consiste la ciencia como práctica cognoscitiva. Separar los ámbitos de la ciencia y la filosofía *rigurosamente*, ignorar lo que cada uno expresa de la experiencia y del mundo, convertirlos en adversarios, es instituir una reproducción de esos mitos perjudiciales.

Ahora bien, dicho esto, se sigue que para este autor el remedio al oscurantismo no puede consistir en iluminar a la ciencia oponiéndole “una filosofía o saber filosófico verdadero”. La fuerza destructiva del irracionalismo del oscurantismo se combate confrontando ciencia y filosofía con una experiencia integral, lo que conduciría, según Merleau-Ponty, a sostener la tesis de un involucramiento recíproco entre ciencia y filosofía (*‘enveloppement réciproque’*,

2001, p. 166).¹ De acuerdo a esta tesis, el papel de la filosofía no sería el de iluminar pero tampoco lograr la compatibilidad de sus afirmaciones con las científicas. Al no pretender ser ese mítico saber positivo, el rol de la filosofía sería el de “la vigilancia que no nos deja olvidar la fuente de todo saber” (2001, p. 179). La fuente de todo saber, en este texto, es definida como “la naturaleza en nosotros, los otros en nosotros y nosotros en ellos”.

La crisis de la ciencia y de la filosofía: búsqueda de una respuesta

En el primer curso que dicta en el *Collège de France* sobre el concepto de naturaleza (1956/57), Merleau-Ponty indagará, entonces, en esa fuente de todo saber (1995). Analizará, en primer lugar, las variaciones de la noción de naturaleza en la historia de la filosofía. Al hacerlo, da cuenta de: 1) el elemento finalista en las ideas de naturaleza de Aristóteles y los estoicos, 2) la idea de naturaleza como puro objeto o ser totalmente exterior al hombre, de Descartes y los cartesianos, 3) la concepción humanista de la naturaleza en Kant y en Brunschvicg, 4) la concepción romántica de la naturaleza en Schelling y su diferencia con la noción de naturaleza de Hegel y de los marxistas para, finalmente, detenerse en las ideas de la naturaleza como aparecen en Bergson y en Husserl.²

Para Merleau-Ponty, esta “historia filosófica” de la idea de naturaleza formula ciertos problemas. En las distintas variaciones de esta noción encontrará las dificultades y consecuencias, a través de diversos modos de reforzamiento, de los mitos señalados anteriormente. Es una historia, la de esta noción, que nos ilustra sobre el origen, o la recaída, del problema del dualismo, o de la reducción al intelectualismo o al realismo (léase idealismo/empirismo – materialismo). En definitiva, deja sin considerar un “resto”, un “residuo” del ser, al abordar el “fenómeno de la producción natural”: la Naturaleza se resiste a sus caracterizaciones. Incluso al considerar la naturaleza como “englobante”, de lo cual encuentra indicios en Schelling, Bergson y Husserl,

¹ Según Merleau-Ponty, esta tesis se deduciría de la tesis del paralelismo psico-fenomenológico de Husserl, que sostiene que a cada afirmación de la psicología se correspondería una afirmación de la fenomenología (a pesar de conservar una diferencia rigurosa entre ciencia y filosofía) (2001, p. 166).

² Este recorrido se desarrolla en *La nature* (1995, pp. 21-39) (primera parte del primer curso sobre el Concepto de Naturaleza).

se enfrenta al problema del pasaje de la experiencia vivida al pensamiento, el del pasaje del mundo percibido al mundo del conocimiento, el cual parece implicar una pérdida o un olvido de lo original. Un residuo resistente. Este problema del residuo tendrá como soluciones tentativas las del mecanismo, finalismo, el olvido del problema, el naturalismo radical, la causalidad hipérfísica: intentos fracasados de soluciones, y rechazados por nuestro autor.

Merleau-Ponty no puede dejar de reconocer el artificialismo en las concepciones heredadas de la naturaleza. Sin embargo, hay riesgos que debe enfrentar la filosofía si contrapone todo pensamiento (como artificial) al orden de la vida (entendido como natural): corre los riesgos del irracionalismo, del mutismo o bien, de la restauración mítica para evitar la destrucción de la filosofía. Es decir, el riesgo del silencio escéptico, de la constatación de lo irreductible puede dar paso a recaídas en filosofías dualistas o monoculares, como la de espiritualización de lo natural y con ello, a una filosofía opuesta y rival a los desarrollos científicos, que desembocaría en una “guerra de culturas” como la que se dio luego del famoso desacuerdo público entre Einstein y Bergson y de la que todavía sufrimos las repercusiones.³

Para Merleau-Ponty, sin embargo, la salida a la crisis puede darse por medio de una filosofía concreta, una filosofía “que rehabilite lo sensible”, es decir, la filosofía en tanto pensamiento que no está separado de la experiencia del mundo sensible, y la cual no debe entenderse como una reafirmación de cierta positividad que diera cuenta de lo verdadero de manera directa. Más bien, sostendrá este autor, no se trata de una lucha entre la filosofía y sus adversarios, “sino de una filosofía que quiere ser filosofía siendo no filosofía – de una “filosofía negativa” (o) (...) afilosofía” (1996, p. 275).⁴ Una filosofía

³ De la misma da buena cuenta el volumen de *Revista de Occidente* (2010) dedicado a “La guerra del tiempo. Einstein, Bergson, Poincaré: un debate científico y filosófico”. Ver, por ejemplo, el artículo de Jimena Canales allí publicado titulado “¿Guerras de la ciencia? Los tiempos de Einstein, Bergson y Heidegger” (pp 71-90). El debate entre Bergson y Einstein tuvo lugar en la Sociedad Francesa de Filosofía el 6 de abril de 1922. Merleau-Ponty da cuenta de su posición en la discusión Einstein-Bergson en su artículo “Einstein et la crise de la raison” en *Signes* (1960), pp. 312-321.

⁴ Así comienza el curso *Philosophie et non-philosophie depuis Hegel*, dictado en el *Collège de France* en 1960-1961: “Il ne s’agit pas de lutte entre philosophie et ses adversaires (positivisme), mais d’une philosophie qui veut être philosophie en étant non-philosophie – d’une “philosophie négative” (au sens de “théologie négative”), qui s’ouvre accès à l’absolu, non comme “au-delà”, second ordre positif, mais comme autre ordre qui exige l’en-deçà, le doublé, n’est accessible qu’à travers lui – la vraie

que pueda dar cuenta de ese pasaje mencionado no sería una filosofía positiva, ni representacionista, sino una filosofía negativa de la filosofía clásica y que eche mano del variado campo de la no filosofía, donde se piensa y se expresa lo impensado en la filosofía tradicional. Dentro de ese campo variado de la no filosofía que hace filosofía sin quererlo, encontramos –y en ella nos enfocaremos en este trabajo– a la ciencia.⁵

La filosofía debe entonces, para repensar la idea de naturaleza y con ella una ontología, por fuera de las categorías representacionistas del pensamiento separado típico de la filosofía clásica, interrogar a la ciencia (Merleau-Ponty, 1995, p. 119). No para solicitarle a la ciencia una nueva concepción de la naturaleza ya hecha y que estaría siendo aplicada con coherencia en las actuales teorías y experimentaciones científicas. Sino porque filosofía y ciencia piensan ambas la naturaleza: para hacerlo parten de la experiencia, aunque la expresen cada una a su modo, y porque, además, todas las formas de pensamiento y expresión para Merleau-Ponty son solidarias.⁶ Para dar fundamento a la filosofía no hace falta arruinar a las ciencias, ni arruinar la filosofía para fundar las ciencias (2001, p. 159). Pero especialmente, porque “toda ciencia segrega una ontología” y “depende de nosotros ponernos de acuerdo y hacer que la filosofía y la ciencia sean ambas posibles” (2001, p. 159).⁷ Una forma es encontrar en la ciencia qué artificios caducos eliminar, qué concepciones de la naturaleza ya han sido falseadas por esa experiencia “más reglada” y “más sistemática” del mundo en que vivimos en la que consiste la ciencia (experiencia, aunque derivada, experiencia al fin), qué supuestos operan y qué tensiones existen en la ontología implícita en la ciencia actual. Como sostiene Merleau-Ponty, la ciencia hace “descubrimientos negativos”, los cuales sin ser filosofía, no son extra filosóficos. Estos descubrimientos le

philosophie se moque de la philosophie, est aphilosophie”, en Merleau-Ponty (1996, p. 275).

⁵ Por supuesto, el arte será la dimensión preponderante dentro de este campo no filosófico, pues es en el “pensamiento fundamental del arte” donde esa expresión del mundo sensible y del ser pre-objetivo se dará de una manera fundamental, más “profunda”. Dejamos en este trabajo de lado el arte para enfocarnos en la ciencia, pero destacamos la preeminencia del mismo sobre los otros modos de expresión.

⁶ En este artículo (El filósofo y la sociología) se refiere a las ciencias del hombre, pero puede extenderse a la ciencia en general (2001, p. 159): “toutes les formes de pensé sont d’une certaine manière solidaires”.

⁷ Traducción nuestra para ambas citas.

sirven al filósofo, quien ve por las espaldas del científico lo que éste no ve por sí mismo.⁸

Una segunda parte del primer curso sobre el concepto de naturaleza dictado por Merleau-Ponty en el *Collège de France* está dedicado, entonces, a la ciencia moderna y la idea de naturaleza. Merleau-Ponty considera necesario indagar en las nuevas formulaciones de la ciencia actual, que él llama moderna (se refiere a los desarrollos entendidos como revolucionarios de la ciencia desde fines del s. XIX hasta mitad del s. XX), para poder dar cuenta de una noción de naturaleza adecuada en vistas a responder a la crisis tanto de la filosofía como de la ciencia. La última parte del curso, luego de hacer un recorrido por la física moderna, estará dedicada a la noción de naturaleza en la obra de A. N. Whitehead.

Whitehead y la noción de naturaleza

No nos centraremos en la diferencia entre filosofía clásica y moderna que desarrolla la segunda parte del curso sobre el concepto de naturaleza, sino que nos enfocaremos aquí en la importancia de la concepción de la *naturaleza* en la etapa metafísica o de la filosofía procesual de Alfred North Whitehead que influye en Merleau-Ponty. Merleau-Ponty lee a Whitehead de manera fragmentaria, además de por intermediación de Jean Wahl.⁹ Con esto queremos decir que no hay una lectura directa completa de la obra whiteheadiana. Merleau-Ponty se acerca a una concepción metafísica, procesual, del ser, que incluye una nueva noción de “naturaleza”, en los siguientes textos de Whitehead: *El Concepto de Naturaleza* (como llamó Merleau-Ponty luego a sus cursos concernientes a la problemática) y *Naturaleza y Vida*.¹⁰ Esto nos señala de por sí algunos problemas, tal vez no insolubles: dichos textos

⁸ No porque el científico no pueda, sino porque al ser científico, lo que hace es “capturar” el ser en sus experimentos, tirar una red conceptual, un modelo, y capturar una respuesta; en cambio el filósofo “ve”. Ver no es definir ni capturar. Es otro modo de expresión: la visión es estilo: “Visión es estilo. Entendiendo por visión una divergencia (*écart*), una manera de no ser todo. Así pues, hay creación aunque nada esté hecho de todas las piezas”, traducción nuestra (1996, p. 218).

⁹ Merleau-Ponty lee a Whitehead por intermediación del texto de Jean Wahl, titulado *Vers le concret. Études d'histoire de la philosophie contemporaine. William James, Whitehead, Gabriel Marcel*, publicado en 1932 por Vrin.

¹⁰ En español, podemos consultarlas en las siguientes ediciones: *El concepto de naturaleza*, 1968, traducción de Jesús Díaz; *Naturaleza y vida*, 1941, traducción, notas y prólogo de Risieri Frondizi.

pertenecen a los que los especialistas designan como diferentes “períodos” en la obra de Whitehead, o al menos, que presentan diferencias conceptuales no menores.¹¹ La gran ausencia es la lectura de la obra más importante al respecto redactada por Whitehead: *Process and Reality*, obra que pertenece al período metafísico de la producción de Whitehead (1978).

En el concepto de naturaleza que finalmente hace suyo Merleau-Ponty, según afirma Walton (2015, 196-214), confluyen diversas fuentes. Entre ellas, y siguiendo a Walton, se encuentra la noción hegeliana de universal de razón y la noción husserliana de *Ineinander* –uno-en-otro o entramado–. Una tercera raíz –decididamente la más importante, decimos nosotros¹², no Walton– aparece en la noción de “overlapping” que fue introducida por A. N. Whitehead en su filosofía de la naturaleza y metafísica, y que es mencionada por Merleau-Ponty en el curso mencionado de *La nature* con especial referencia a la obra *The Concept of Nature* del pensador inglés. Es nuestro propósito detenernos especialmente en la tercera fuente que Merleau-Ponty toma para su nueva concepción de la naturaleza, a fin de analizar algunos aspectos fundamentales de la concepción whiteheadiana que son subrayados por Merleau-Ponty y están vinculados con la noción de “overlapping” que converge con su noción de “*empiètement*” –traspasamiento, desborde e intrusión.

Las nociones de *espacio, tiempo, vida y naturaleza* en la filosofía procesual de Whitehead son clave, creemos, para el desarrollo de la ontología de la carne o del ser salvaje –propia de las investigaciones del último Merleau-Ponty–, la cual no se entiende sin esta influencia.¹³ Es el punto de partida en común de estos dos autores lo que nos limitaremos a señalar aquí: tanto

¹¹ Por ejemplo, Lowe (citado por Walton, 2015, p. 201-202) señala 3 períodos: 1) la etapa de las obras matemáticas (1891-1913); 2) la etapa de la filosofía de la ciencia natural (1914-1923); y 3) la etapa metafísica de la filosofía del organismo (1924-1947). Así, Merleau-Ponty solo hace referencia a una obra del segundo período (*The concept of nature*) y a dos conferencias del tercer período (además de *Naturaleza y Vida* hay referencias a *Science and the modern world*, también de 1933), sin haber tenido acceso a la más importante de sus obras de la última etapa.

¹² Como también lo sostienen Hamrick y Van der Veken (2011).

¹³ En una nota de trabajo de *Lo Visible y lo invisible* encontramos esta anotación: “El Ser en bruto o salvaje = mundo percibido” (2010, p. 153) lo cual nos refuerza la idea del valor ontológico de la percepción (como se sostiene en Whitehead en las obras del período procesual –ontología relacional– de su filosofía).

Whitehead como Merleau-Ponty toman los últimos desarrollos de la ciencia de su tiempo para hacer sus planteos ontológicos.¹⁴ Es la ciencia la que pone de relieve la incoherencia de la ontología y la teoría de conocimiento tradicionales. Buscan en la ciencia, así, la “expresión” de algo que la filosofía tradicional no puede expresar.

En la segunda parte del primer curso referido a la naturaleza dictado por Merleau-Ponty distingue entre “ciencia cartesiana” y “ciencia moderna”, para señalar que ésta última vive aún en un “mito” cartesiano (que llamará del *kosmos théoros* más adelante¹⁵, así como también en *Lo Visible y Lo Invisible*¹⁶), pero ya “no en una filosofía cartesiana, puesto que sus principios han sido abandonados” (1995, p. 120)¹⁷. Lo mismo afirma Whitehead en todo el desarrollo contrapuntístico que hace en *Naturaleza y Vida* –texto al que nos limitaremos en este trabajo– entre los principios fundamentales de la vieja “ciencia del sentido común” (que defiende una doctrina de la naturaleza entendida como complejo de hechos aislados con meras relaciones espaciales) y los del “pensamiento científico moderno” (s. XIX-XX), que se definen negativamente, por el abandono uno a uno de

¹⁴ Merleau-Ponty lo señala de este modo en sus cursos: “Cette idée de la Nature, nous allons essayer de la préciser en demandant secours aux sciences” (op. cit., p 119), así como en los textos del mismo período redactados para ser publicados, como *El Ojo y el Espíritu*, el cual comienza con una distinción entre la ciencia “clásica” (que responde a una ontología cartesiana) y la “ciencia fluyente” (moderna) “que se comprende a sí misma, y no reivindica para sus operaciones ciegas el valor constituyente que “los conceptos de la naturaleza” podían tener en una filosofía idealista” (p. 10) o más claramente en *Lo Visible y lo Invisible*, donde señala que la ciencia no trata de frente las cuestiones que son asunto de la filosofía (por ej., qué es el ser, la naturaleza, la historia, otro hombre, un acontecimiento) pero que “las trata lateralmente, por la manera en que inviste su “objeto” y progresa hacia él. Y no vuelve inútil, sino que exige, por el contrario, un esclarecimiento ontológico en lo que las concierne. (...) el físico enmarca en una ontología objetivista una física que ya no es así. Habría que agregar que sucede lo mismo con el psicólogo. “[Es por ello que] “sorprende ver a un físico, que ha liberado a su propia ciencia de los cánones clásicos del mecanicismo y del objetivismo, retomar sin vacilaciones, apenas pasa al problema filosófico de la realidad última del mundo físico, la distinción cartesiana de las cualidades primeras y las cualidades segundas” (Merleau-Ponty, 2010, p. 35).

¹⁵ En los cursos aparece la mención al *kosmos théoros* en *La Nature*, cap. 2 de la segunda parte del primer curso, (1995, p. 141).

¹⁶ Allí aparece señalado como prejuicio precientífico: “(...) la ontología del *kosmothéoros* y de su correlativo, el Gran objeto, es la que hace el papel de prejuicio precientífico” (Merleau-Ponty, 2010, p.27).

¹⁷ “La science vit encore en partie sur un mythe cartésien, un mythe et non une philosophie car, si les conséquences demeurent, les principes sont abandonnés” (Merleau-Ponty, 1995, p. 120).

aquéllos principios (teniendo en la base una doctrina fluyente de la naturaleza) (Cf. Whitehead, 1941).¹⁸

Whitehead señala insistentemente, al hacer esta contraposición, que persiste un entrelazamiento esporádico de lo antiguo y de lo nuevo en el pensamiento moderno. Esto produce, tal como sostiene Merleau-Ponty cuando habla de “crisis”, una “completa confusión” en el pensamiento científico, en la cosmología filosófica y en la epistemología (Whitehead, 1941, p. 39). Señala Whitehead en *Naturaleza y Vida* que, por ejemplo, “los supuestos de la física de ayer permanecen en la mente de los físicos, a pesar de que sus doctrinas explícitas, tomadas en detalle, los niegan” (1941, p. 38) lo que lleva a que el pensamiento moderno, negando los principios antiguos, retenga tenazmente las conclusiones generales de la doctrina de la ciencia clásica considerada en su totalidad (1941, p. 39).

La cuestión básica filosófica de la que dará cuenta Whitehead para hacer esta contraposición es la cuestión del ser. La concepción estática del ser (que se remonta hasta Parménides, pero que se impone en ciencia con el racionalismo sustancialista de la modernidad) se contrapone en *Naturaleza y Vida* a la concepción fluyente del ser. Una de sus tesis será que las categorías estáticas del pensamiento (los mitos, según el análisis merleau-pontiano) han impedido, tanto al hombre de ciencia como al filósofo, atrapar en sus conceptualizaciones las notas fluyentes del ser, presentes en los nuevos desarrollos de la ciencia de principios del siglo XX. El ser fluyente ha sido incluido en las filosofías continentales de principios del siglo XX como centro de la realidad humana. Sin embargo, la separación entre ciencias humanas y ciencias físicas ha significado un descuido de la realidad fluyente del ser físico y solo se la ha atendido en lo relativo al ser espiritual.

Lo que intenta Whitehead es, entonces, reunir o recoger en una nueva concepción de la naturaleza y la vida las conclusiones de la ciencia natural y las sugerencias de la filosofía contemporánea, dado que por caminos diferentes han llegado a conclusiones semejantes: que todo ser escapa a su conceptualización en esquemas estáticos, tanto el ser físico como el ser espiritual. Este propósito va de la mano con la tesis del involucramiento recíproco sostenida por Merleau-Ponty, señalada más arriba.

¹⁸ Desarrollo contrapuntístico que hemos analizado en “Ciencia, naturaleza y vida según Whitehead”, trabajo publicado en 2015 en *las Actas de las X Jornadas de Investigación en Filosofía – UNLP*, al cual seguimos, retomamos y ampliamos en el presente escrito.

Whitehead llamará “ciencia del sentido común” a la concepción general de la naturaleza, imperante en la ciencia de los siglos XVI y XVII, porque presupondría una concepción general del “universo del sentido común” (1941, p. 31) y expresaría amplias verdades sobre el mundo que nos rodea (el mundo científico y el mundo de la vida ordinaria de la humanidad). Pueden resumirse sus supuestos en uno central: la doctrina de la naturaleza como un complejo de hechos que se basta a sí mismo y carece de sentido. Esto es, se trata de un supuesto es solidario con la autonomía de las ciencias físicas. Esta doctrina de la naturaleza sostenida por la “concepción del sentido común” y la ciencia moderna puede detallarse en los siguientes puntos: (a) la naturaleza está compuesta de cosas permanentes, o partículas con identidad permanente, (b) que se mueven en un espacio vacío, inmutable, homogéneo –en (c) un tiempo entendido como sucesión de instantes– y (d) cuyo movimiento está regulado por ciertas “leyes del movimiento” que implican que el único cambio o relación entre estas partículas es de índole espacial o de lugar. Por esta razón, es la geometría la ciencia que investiga la facultad que el espacio tiene de imponer relaciones a la materia, y por ello también, “materia” es un concepto sólo referido a la espacialidad, mera cosa extensa (con las características esenciales de masa, forma y movimiento), y mero sostén pasivo de cualidades. La ciencia clásica, la concepción del sentido común, para Whitehead, sostiene una doctrina de una naturaleza *muerta*, es decir desprovista de valores o sentido.

El punto es, según Whitehead, que a pesar de que esta concepción del sentido común expresa dimensiones centrales –aún hoy– en la vida ordinaria de la humanidad (en los tribunales, en los mercados, es decir, en las relaciones sociales), hay aspectos importantes del universo que ya no pueden expresarse en estos términos. Aspectos, específicamente, develados por las ciencias de la naturaleza y el pensamiento filosófico en lo que él llama el “pensamiento científico moderno” o en general “el pensamiento moderno”, el cual ha negado todos y cada uno de estos puntos de la doctrina de la naturaleza del sentido común o clásica. Los puntos explícitamente abandonados por la ciencia actual son los siguientes:

1. Elimina la noción de espacio vacío en tanto mero vehículo de interconexiones espaciales y entiende en cambio, al universo espacial como un campo de fuerzas, de actividad;

2. Como consecuencia de ello, surge inesperadamente la eliminación de las partículas de materia en tanto sostén de las propiedades físicas, puesto que la materia en la física actual se identifica con la energía, es decir, con pura actividad;
3. Se abandona la idea de un substrato pasivo (el cual estaría compuesto de partículas de materia siempre idénticas a sí mismas);
4. Se abandona la idea de un tiempo sucesión de instantes. En un instante, nada acontece.

En conclusión, el punto de vista moderno se expresa en términos de energía, actividad, diferencias vibratorias del espacio-tiempo. Todo ello lleva a un abandono del concepto de materia clásico. Además, para la concepción del sentido común o clásica, la noción de materia presupone la localización de cada partícula aisladamente en una región pasiva y estática, en relaciones espaciales con otras (lo que llama Whitehead la falacia de la simple locación o emplazamiento). En cambio, el concepto moderno de materia hace referencia a “un conjunto de agitaciones que se disuelve en su medio ambiente” (1941, p. 47), por lo cual es imposible la existencia de partículas separadas del resto y así el medio ambiente entra en la naturaleza de cada cosa. Citemos a Whitehead: “el hecho fundamental para la física de hoy es que el medio con sus peculiaridades se sumerge dentro del conjunto de agitación que llamamos materia y los conjuntos de agitaciones extienden su modalidad al medio ambiente” (1941, p. 47). Los conceptos fundamentales del nuevo punto de vista son los de actividad y proceso, por lo cual la noción de algo aislado (que se baste a sí mismo) desaparece de la física moderna. La naturaleza es, más bien, un “teatro de la interrelación de actividades” (Whitehead, 1941, p. 49) y en esta concepción, entonces, se eliminan las nociones de espacio, tiempo (en tanto sucesión de instantes o presentes lineales) y materia clásicas.

Sin embargo, como ya adelantamos, esta “ciencia actual” retuvo las conclusiones generales de la doctrina de la naturaleza clásica, lo que provocó la crisis aludida por Merleau-Ponty y una completa confusión según Whitehead, más teniendo en cuenta que las teorías que no presupongan implícitamente el punto de vista clásico son atacadas como ininteligibles por la comunidad de científicos y filósofos. Esto genera paradojas fuertes en ciencia.

Para Whitehead, la noción de partícula de materia aislada es una abstracción, y “una abstracción no es más que la omisión de una parte de la verdad.

La abstracción está bien fundada cuando las conclusiones derivadas de ella no están viciadas por la verdad que se ha omitido” (1941, p. 47). A ello ya se refería en *Process and Reality* cuando hablaba de “la falacia de concretez fuera de lugar” (*misplaced concreteness*): por dicha falacia, por dichas omisiones, es que se originan “*vacuous actualities*” o realidades vacías (como por ejemplo, las nociones de “sustancia” o “absoluto”). Por ello será necesario, estima Whitehead, “encontrar otro grupo de nociones que explique la importancia de esta concepción del sentido común pero que también explique sus relaciones con aquellos otros aspectos ignorados” (1941, p. 48) u omitidos por dicha concepción.

Este desarrollo contrapuntístico que hemos seguido es sólo la antesala a la noción de naturaleza whiteheadiana que tendrá en cuenta Merleau-Ponty en su historia de las variaciones de esta noción. La clave es, en el caso de Whitehead, no hacer de una nueva concepción de la naturaleza otra abstracción. Si para el pensamiento moderno la realidad está constituida por el proceso, la actividad, el cambio, si nada hay en un instante y un instante es meramente una agrupación de actividades, hay que darle contenido a la noción de mera actividad para no hacer de ella otra concepción muerta.

Whitehead partió de los desarrollos de la ciencia, consideró lo que la ciencia tenía para decir –algo paradójicamente– sobre la naturaleza. El punto es que toda ciencia, dirá Whitehead, es una abstracción de los fenómenos plenos de la naturaleza, y “toda abstracción desatiende el influjo de los factores omitidos en los factores observados” (1941, p. 53). Hay un peligro en sostener la autonomía de las ciencias especiales, naturales, frente a las cosmologías filosóficas, y el peligro para los científicos es el de caer inconscientemente en una especie de “fe sin fundamento” en una visión del mundo natural actualmente descartada. Si se está de acuerdo en que la naturaleza revela a la investigación científica únicamente actividades y procesos (y no ya sustancias), ello significa que la naturaleza es *full-blooded*, pletórica, no meramente fórmulas o una exangüe (*bloodless*) danza de categorías (1941, p. 54).

En la abstracción a la que se ha restringido a la naturaleza en las ciencias se ha suprimido toda referencia a la *vida*. En la transición de la concepción clásica del espacio y la materia (considerados conceptos fundamentales de las nociones del sentido común del s. XVI) a la concepción moderna de la naturaleza como proceso –sugerida por la actual física teórica– no ha habido

lugar para la pregunta por el *sentido* de esta actividad o proceso en la cual consistiría lo real: “¿actividad para qué? ¿Que produce qué? ¿Que implica qué?” (1941, p. 57).

El objetivo de Whitehead en su propia filosofía cosmológica o metafísica, es entonces analizar el concepto de *vida* para reunir dicho concepto con el de *naturaleza* e interpretar a ésta, así, como un *proceso creador viviente*. No sólo esto es consecuencia de su oposición a una autonomía de las ciencias especiales de una concepción metafísica o cosmológica, sino que al mismo tiempo es su manera de responder a la insuficiencia propuesta del positivismo de su tiempo, de la epistemología derivada de una lógica aristotélica, y a los dualismos que separan naturaleza de vida o naturaleza de espíritu. Por ello, la posición de la vida en la naturaleza será para Whitehead el “problema capital de la filosofía y de la ciencia”. La vida en la naturaleza es “el punto central de reunión de todos los esfuerzos del pensamiento sistemático, humanista, naturalista y filosófico” (1941, p. 57).

Ni la noción de naturaleza física ni la noción de vida “pueden ser entendidas si no se las reúne como elementos esenciales en la composición de las ‘cosas realmente reales’ cuyas interconexiones y características individuales constituyen el universo” (Whitehead, 1941, p. 63-64). Esta fusión de la naturaleza con la vida, es decir, esta fusión de la materia con el espíritu, lleva a Whitehead a la concepción de la naturaleza como un proceso de creación continua, que es la base de su metafísica.

Para sólo presentar –no podremos desarrollarlo en detalle– cómo lo llevará a cabo, señalaremos que en su concepto del proceso que llama “vida” Whitehead incluirá: (a) la absoluta auto-experiencia (*self-enjoyment*), individual, de un proceso de incorporación (que llama *prehensión*) en cada ocasión de experiencia, (b) la actividad creadora como perteneciente a cada ocasión de experiencia (la creatividad es entendida como “un proceso de explicitación en un ser real de elementos del universo que con anterioridad a ese proceso sólo existían como potencialidades sin realizar” (1941, p. 66), es decir, un proceso de propia creación en tanto transformación de lo potencial en actual) y (c) la finalidad (*aim*), es decir, “la exclusión de la ilimitada riqueza de potencialidades alternativas y la inclusión de ese definido elemento de novedad”, novedad que se entiende como la manera de tomar aquellos datos en el proceso de unificación. Es de remarcar que es la finalidad la directiva

del proceso creador, pero que la misma es inmanente: la finalidad pertenece a la vida y la experiencia pertenece al proceso.

Conclusiones

Hemos visto cómo en la formulación de la nueva ontología Merleau-Ponty se benefició de muchas fuentes, incluyendo la aquí desarrollada, una crítica de Whitehead al objetivismo científico y a la bifurcación de la naturaleza y a la ontología del objeto. Por más que Merleau-Ponty no comparta todas las consecuencias metafísicas a las que llega Whitehead, como sostienen Hamrick y Van der Vecken, lo que alinea la nueva ontología merleau-pontiana con la crítica whiteheadiana de la concepción “materialista” o clásica (2011, p. 53) en ciencia consiste en una visión común de la naturaleza como pasaje o proceso, su insistencia en considerar al pensamiento dentro de la naturaleza (contra el pensamiento de sobrevuelo y la ontología del espectador), su defensa de un sistema de relaciones internas (contra uno de relaciones externas), su concepción de la vida y el espíritu como emergiendo sin diferencia sustancial de la naturaleza y no como algo agregado a ella, y en fin, su rechazo de la simple locación, los dualismos mente/cuerpo o sujeto/objeto, la bifurcación entre cualidades primarias/secundarias, y del pensamiento representacional (Hamrick y Van der Vecken, 2011, p. 53).

Así como no existe para Merleau-Ponty la descripción científica objetiva de la ciencia como expresión acabada del ser natural, así tampoco existe una expresión acabada, universal, cerrada, positiva por medio del lenguaje filosófico. Es el mito destructivo de la verdad absoluta. No hay espectador absoluto ni objetos en-sí separados de cuyo encuentro podría derivarse la teoría verdadera, o la filosofía verdadera. La concepción de la naturaleza es la vía privilegiada para la investigación ontológica, aunque naturaleza y cultura sean, consideradas en sí abstracciones y deban entenderse como entramado de una en otra. La nueva ontología (implícita ya en la no filosofía, en la ciencia, en el arte, y el campo propiamente filosófico a explorar) es una ontología indirecta porque no presupone ya un sujeto cara-a- cara con su objeto, no supone una naturaleza toda ella frente al hombre quien podría así expresarla directamente, representarla, conceptualizarla, sino que se centra en la reversibilidad naturaleza-cultura, vida-pensamiento cuya expresión es lateral, alusiva, indirecta. Una ontología que no es de la substancia, ni del objeto ni del sujeto,

sino del *entre-deux*, de la relación. La filosofía no es un conjunto de saberes positivos, no es un conjunto de saberes siquiera, sino un cierto “saber oscuro” siempre en constante cuestionamiento de su propio suelo. Merleau-Ponty señala lo siguiente en el curso del *Collège de France* sobre *La Philosophie aujourd'hui*: “error de creer que la filosofía sean ideas. Es un campo de interrogación que no sabe ella misma lo que pregunta” (1996, p. 86).

Bibliografía

- Canales, J. (2010). ¿Guerras de la ciencia? Los tiempos de Einstein, Bergson y Heidegger. *Revista de Occidente 'La guerra del tiempo. Einstein, Bergson, Poincaré: un debate científico y filosófico'*, (353), 71-90.
- Hamrick, W. & Van der Veken, J. (2011). *Nature and Logos. A whiteheadian key to Merleau-Ponty's fundamental thought*. New York: SUNY press.
- Merleau-Ponty, M. (1995). *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*. París: Éditions du Seuil.
- Merleau-Ponty, M. (1996). *Notes de cours 1959-1961*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (2001). *Signes*. Paris: Folio essais.
- Merleau-Ponty, M. (2010). *Lo visible y lo invisible*. Buenos Aires: Nueva visión.
- Vidal, A. (2015). *Ciencia, Naturaleza y vida según Whitehead*. Trabajo presentado en *Actas de las X Jornadas de Investigación del Departamento de Filosofía*. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata, La Plata, 1-12. Recuperado de <http://jornadasfilo.fahce.unlp.edu.ar/x-jornadas-2015>.
- Walton, R. (2015). Momentos en el concepto de naturaleza: universalidad, entramado y traspasamiento. En L. Basso, y F. Giorigini (Comps.), *Actas de las XIV Jornadas Nacionales Agora Philosophica Merleau-Ponty en discusión*, 20 y 21 de noviembre de 2014 en la ciudad de Mar del Plata, (pp. 196-214). Universidad Nacional de Mar del Plata.
- Whitehead, A. N. (1941). *Naturaleza y vida*. Risieri Frondizi (Trad, notas y Prol.). Buenos Aires: UBA- FFyL- Instituto de Filosofía, Imprenta López.
- Whitehead, A. N. (1968). *El concepto de naturaleza*. J. Díaz (Trad.). Madrid: Gredos.
- Whitehead, A. N. (1978[1928]). *Process and Reality. An essay in cosmology*. Gifford Lectures delivered in the University of Edinburgh during the session 1927-1928. New York: The Free Press.